

Schuld und Schulden*

Wie moralisch ist die Wirtschaft?

Thomas Macho

This article provides a critical reconstruction of the problems of debt and neoliberalism in the modern and contemporary philosophical thought. Starting from the well-known lexical analogy between “fault” and “debt” as expressed by the German word *Schuld*, the article focuses in particular on the topics of subjectivity, of property and self-ownership of the body and on the moral consequences of forgiveness and solidarity. None of us depends entirely on him/herself: we always owe our very existence to the subjects who created us, that is to say we always are indebted to something or someone. Economic decisions are also (and most of all) moral decisions. From the ancient roman law categories to the neoliberal thinking, the article casts a new philosophical light on the subtle overlapping of “time”, “money” and “ethics” in the contemporary society.

* Der vorliegende Artikel ist eine Bearbeitung des Vortrags, den Der Autor am 1. April 2017 beim “Circolo dei Lettori” im Rahmen der Veranstaltung Biennale Democrazia gehalten hat.

DEBT

GUILT

JUSTICE

ECONOMY

SUBJECTIVITY

Die meisten Sprachen unterscheiden zwischen Schuld und Schulden: *guilt* und *debt*, *faute* und *dette*, *colpa* und *debito*. Die Unterscheidung ist sinnvoll; denn der Schuldbegriff verweist auf eine bereits begangene Tat, die gebüßt oder bestraft werden muss, während die Schulden, etwa die Aufnahme eines Kredits, geradezu als Prinzip moderner Ökonomie fungieren. Schulden werden erst zur Schuld, wenn sie nicht zurückgezahlt werden können. Dennoch behauptete der tschechische Ökonom Tomáš Sedláček im Jahr 2009, es gehe «bei der gesamten Ökonomie um das Gute und das Böse» (Sedláček 2012). Mehr als hundert Jahre zuvor hatte Max Weber die These entwickelt, der «Geist des Kapitalismus» sei der protestantischen Ethik entsprungen; und in einem Fragment, das vermutlich in der ersten Jahreshälfte 1921 verfasst wurde, hatte Walter Benjamin behauptet, der Kapitalismus sei eine Kultreligion ohne Dogma und Theologie, ein Kult der fortschreitenden Verschuldung, die nicht mehr gesühnt, sondern nur mehr verallgemeinert werden könne.

Wenige Überlegungen Walter Benjamins sind – vielleicht mit Ausnahme des Essays über *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* und der *Geschichtsphilosophischen Thesen* – so intensiv diskutiert worden wie das kleine Fragment zum *Kapitalismus als Religion*: eine Sammlung von Einfällen und möglichen Schlussfolgerungen, inspirierend, gelegentlich auch widersprüchlich oder unklar. Plausibel und beunruhigend ist die zentrale These des Fragments geblieben: die Behauptung, der Kapitalismus sei eine Religion fortschreitender Verschuldung. Ich zitiere die entscheidenden Sätze:

Der Kapitalismus ist vermutlich der erste Fall eines nicht entschuldigenden, sondern verschuldenden Kultus. Hierin steht dieses Religionssystem im Sturz einer ungeheuren Bewegung. Ein ungeheures Schuldbewußtsein das sich nicht zu entschuldigen weiß, greift zum Kultus, um in ihm diese Schuld nicht zu sühnen, sondern universal zu machen, dem Bewußtsein sie einzuhämmern und endlich und vor allem den Gott selbst in diese Schuld einzubegreifen(.) um endlich ihn selbst an der Entschuldigung zu interessieren. Diese ist hier also nicht im Kultus selbst zu erwarten, noch auch in der Reformation dieser Religion, die an etwas Sichereres in ihr sich müßte halten können, noch in der Absage an sie. Es liegt im Wesen dieser religiösen Bewegung, welche der Kapitalismus ist(.) das Aushalten bis ans Ende(.) bis an die endliche völlige Verschuldung Gottes, den erreichten Weltzustand der Verzweiflung auf die gerade noch *gehofft* wird. Darin liegt das historisch Unerhörte des Kapitalismus, daß Religion nicht mehr Reform des Seins sondern dessen Zertrümmerung ist. Die Ausweitung der Verzweiflung zum religiösen Weltzustand aus dem die Heilung zu erwarten sei ([fr 74] 1985, 100–103, hier 100 f).

Das Fragment ist wenige Jahre nach dem Ende des Ersten Weltkriegs entstanden; zu den Autoren, die darin adressiert werden, gehören – neben Nietzsche, Marx und Freud – Max Weber und Ernst Troeltsch. Unklar bleibt, welcher Gott durch den Prozess der Verschuldung zum Handeln gezwungen wird: ein erlösender Gott? Ein apokalyptischer Weltenrichter? Oder ein archaischer Gott des Krieges und der Zerstörung? Werden die Menschen verschuldet oder der Gott? Und welche «Heilung» erhofft das «Aushalten bis ans Ende»? Und welches Ende? Gerade diese Frage ist besonders aktuell. Das mögliche Ende des Kapitalismus hat der – am 1. Oktober 2012 in London verstorbene – Historiker Eric John Hobsbawm in einem vieldiskutierten Interview für das deutsche Magazin *Stern* vom 13. Mai 2009 drastisch kommentiert: «Wie reagieren die Menschen,

wenn alle Sicherheiten verschwinden, sie aus ihrem Leben hinausgeworfen, ihre Lebensentwürfe brutal zerstört werden? Meine geschichtliche Erfahrung sagt mir, dass wir uns – ich kann das nicht ausschließen – auf eine Tragödie zubewegen. Es wird Blut fließen, mehr als das, viel Blut, das Leid der Menschen wird zunehmen, auch die Zahl der Flüchtlinge» (Hobsbawm 2009). ¹ Sechs Jahre danach hat Ulrike Herrmann in *Le Monde diplomatique* vom 10. April 2015 diese Wahrnehmung schlicht bestätigt, in einer Mischung aus Skepsis und Ratlosigkeit:

¹ Vgl. URL <http://www.stern.de/wirtschaft/unternehmen/maerkte/700669.html> [zuletzt aufgerufen am 28. März 2017].

Der Kapitalismus ist zum Untergang verdammt. Er benötigt Wachstum, aber in einer endlichen Welt kann es unendliches Wachstum nicht geben. Viele Kapitalismuskritiker frohlocken, sobald sie diese Prognose hören, doch darf man sich das Ende nicht friedlich vorstellen. Der Kapitalismus wird chaotisch und brutal zusammenbrechen – nach allem, was man bisher weiß (Herrmann 2015).

Die Analyse schließt mit einer beunruhigenden Diagnose:

Es ist ein Dilemma: Ohne Wachstum geht es nicht, komplett grünes Wachstum gibt es nicht, und normales Wachstum führt unausweichlich in die ökologische Katastrophe. Der Kapitalismus erscheint wie ein Fluch. Er hat den Reichtum und den technischen Fortschritt ermöglicht, der es eigentlich erlauben würde, mit wenig Arbeit auszukommen. Aber stattdessen muss unverdrossen weiterproduziert werden, obwohl das in den Untergang führt. In dieser Zwangslage bleibt nur ein pragmatisches Trotzdem: trotzdem möglichst wenig fliegen, trotzdem Abfall vermeiden, trotzdem auf Wind und Sonne setzen, trotzdem biologische Landwirtschaft betreiben. Aber man sollte sich nicht einbilden, dass dies rundum >grünes< Wachstum ist. Wie man den Kapitalismus transformieren kann, ohne dass er chaotisch zusammenbricht – dies muss erst noch erforscht werden (Herrmann 2015).

Aber wie können wir diese Grundfrage erforschen? Bemerkenswert an Walter Benjamins Fragment erscheint die Selbstverständlichkeit, mit der moralische Schuld und ökonomische Schulden aufeinander bezogen werden; und Ulrike Herrmann postuliert ebenfalls eine moralische Haltung – den Verzicht, das böse «V-Wort» – zur Bewältigung ökonomischer Probleme. Die Analyse der Beziehungen zwischen Schuld und Schulden, die Frage nach der Moralität der Ökonomie, impliziert eine Vorstellung von Verbindlichkeit und sozialer Bindung, die als übergreifender Horizont der Frage aufgefasst werden kann, wem wir gehören und zugehören (und folglich etwas schuldig sein können). Gewöhnlich würden auch energische Kritiker des Liberalismus im Einklang mit John Locke – und dem § 27 seiner zweiten Abhandlung über die Regierung – antworten, «every Man has a *Property* in his own *Person*», jeder Mensch gehört sich selbst. Der Satz Lockes zielte allerdings auf eine andere Pointe, wie seine Fortsetzung verrät: «This no Body has any Right to but himself. The *Labour* of his Body, and the *Work* of his Hands, we may say, are properly his». Darum formulierte Locke verschiedene Einschränkungen: Das Verbot der Tötung anderer Menschen wird beispielsweise nicht daraus abgeleitet, dass wir die *self-ownership* anderer Menschen respektieren müssen, sondern dass wir die Eigentumsrechte des göttlichen

Schöpfers nicht verletzen dürfen. Aus dieser Bestimmung kann übrigens auch das Verbot der Selbsttötung abgeleitet werden. Eine andere Einschränkung betrifft die Kinder, die von ihren Eltern gezeugt wurden; Locke differenziert hier zwischen «born in» und «born to», und betont die «Bonds of Subjection» als die mentalen Windeln der Kinder, die noch nicht für sich selbst sorgen können. Offenbar kann *self-ownership* durch *workmanship* – in Theologie oder Pädagogik – zumindest temporär außer Kraft gesetzt werden. Diese Rangordnung lässt sich freilich auch umkehren, wie Immanuel Kant demonstriert hat: Im § 28 der Rechtslehre seiner *Metaphysik der Sitten* hielt er fest, dass *self-ownership* die *workmanship*-Prinzipien relativiert, sofern «das Erzeugte eine *Person* ist», und dass es «eine in *praktischer Hinsicht* ganz richtige und auch notwendige Idee» sei, «den Akt der Zeugung als einen solchen anzusehen, wodurch wir eine Person ohne ihre Einwilligung auf die Welt gesetzt, und eigenmächtig in sie herüber gebracht haben; für welche Tat auf den Eltern nun auch eine Verbindlichkeit haftet, sie, so viel in ihren Kräften ist, mit diesem ihrem Zustande zufrieden zu machen. – Sie können ihr Kind nicht gleichsam als ihr *Gemächsel* (denn ein solches kann kein mit Freiheit begabtes Wesen sein) und als ihr Eigentum zerstören oder es auch nur dem Zufall überlassen» (393 f. [§ 28]). Kant folgerte daher, dass «Kinder nie als Eigentum der Eltern angesehen werden können», auch und obwohl sie «zum Mein und Dein derselben gehören» (395 [§ 29]).

Wem gehören wir also? Den Eltern und Vorfahren, die unsere Existenz ermöglicht haben? Einem Gott, der uns geschaffen hat? Und einer Institution, die diesen Gott vertritt? Oder dem Staat, der unsere Identität beglaubigt und auf allen Geburts-, Heirats-, Reise- und Sterbedokumenten vermerkt, wann und wo wir auf diesem Planeten gelandet oder wieder aufgebrochen sind? Oder uns selbst, in merkwürdiger Aufspaltung zwischen Besitzenden und Besitz? In solchem Sinne verfocht bekanntlich Max Stirner, im Prolog zu *Der Einzige und sein Eigentum* (von 1845), die These, er selbst sei «das schöpferische Nichts, das Nichts, aus welchem Ich selbst als Schöpfer Alles schaffe» (1972, 5). Wollten wir Lockes Liberalismus (mit seinen zahlreichen Einschränkungen, die sogar Sklaverei als Ergebnis eines gerechten Kriegs legitimierten) oder Stirners Anarchismus ans Ende einer Entwicklungsreihe stellen, so müssten wir behaupten, die Vorstellung, der Mensch gehöre sich selbst, sei modern. Und wir könnten eine Art von Fortschritt postulieren, der sich in der skizzierten Entwicklungsreihe – von der Familie zur Religion, vom Staat zum Individuum – abbildet: ein Fortschritt, der durch signifikante Umstürze und Revolutionen erkämpft wurde. Vielleicht bewirkte die «neolithische Revolution» ² nicht allein Sesshaftigkeit, Ackerbau und Viehzucht, sondern auch die Durchsetzung neuer Zugehörigkeitsregeln, die in Abstammungs- und Verwandtschaftssystemen etabliert wurden; ³ vielleicht zielte die achsenzeitliche Gründung der Hochreligionen auf eine Kritik des Ahnenkults, auf eine Relativierung genealogischer Imperative, ⁴ etwa im Sinne der Predigt, die nicht nur Nächsten- und Feindesliebe fordert, sondern auch den Krieg gegen die Prinzipien der Verwandtschaft: «Ich bin nicht gekommen, um Frieden zu bringen, sondern das Schwert. Denn ich bin gekommen, um *den Sohn mit seinem Vater* zu entzweien *und die Tochter mit ihrer Mutter und die Schwiegertochter mit ihrer Schwiegermutter*» [Mt 10, 34–35]. ⁵ Vielleicht triumphierten Nationalstaaten

² Vgl. Gordon Child (1959).

³ Vgl. Herbig (1988, 202-207).

⁴ Vgl. Macho (1990, 29-64).

⁵ Vgl. Macho (2005, 315-324).

erst über Religionen und Kirchen, sobald sie als «Vorsorgestaaten» – in Verwaltung und statistisch fundierter Bevölkerungspolitik – alternative Formen der Zugehörigkeit organisieren konnten; und vielleicht verhalf erst die moderne Ökonomie den Individuen zu wachsender Unabhängigkeit von staatlicher Patronanz: als *Selfmademen*, die behaupten durften, nur sich selbst – in *self-ownership* und *workmanship* zugleich – zu gehören. Den Begriff des *Self-Made Man* hat übrigens kein Tellerwäscher geprägt, der zum Millionär aufgestiegen ist, sondern ausgerechnet der ehemalige Sklave Frederick Douglass. Zu seiner Mutter hatte er kaum Kontakt; sie starb, als er sieben Jahre alt war. Sein Vater war vermutlich auch sein Besitzer. Lesen und Schreiben erlernte er als Hausklave in Baltimore, bevor er 1838, rund zwanzig Jahre alt, nach New York entfloh. 1845 veröffentlichte er seine Autobiographie. Douglass engagierte sich erfolgreich in der Bewegung zur Abschaffung der Sklaverei und für die Gleichberechtigung der Frauen. 1870 fungierte er als Hauptredner bei den Feiern zur Verabschiedung des 15. Verfassungszusatzes, mit dem verboten wurde, einer Person aufgrund ihrer ethnischen Zugehörigkeit das Wahlrecht zu verweigern. In einer Rede von 1859 hatte er betont:

Self-made Men sind Menschen, die wenig oder gar nichts ihrer Geburt, Verwandtschaft, dem Umkreis ihrer Freunde, ererbtem Reichtum oder früh erworbener Bildung verdanken; sie sind, was sie sind, ohne Unterstützung durch irgendwelche günstigen Bedingungen, mit deren Hilfe andere Menschen gewöhnlich ihren Aufstieg in der Welt und bedeutende Leistungen erzielen (1992, 545–575; hier: 549 f).

Schon die Kurzfassung einer solchen Fortschrittserzählung evoziert – ebenso wie ihre Umkehrung zur Verfallsgeschichte – eine Kritik, die sich darauf berufen könnte, dass auch der *Selfmademan* «*nicht Herr sei in seinem eigenen Haus*». ⁶ Sigmund Freud wusste genau, dass Ödipus und Antigone oder Romeo und Julia in unserer Mitte leben und nicht einmal davon träumen, sich selbst zu gehören. Ihre tragischen Geschichten werden vielmehr umringt von konkurrierenden Befehlen der Väter, Götter, Herrscher und Händler, erschüttert von der Lautstärke, mit der die polyglotte Forderung zitiert wird, im Krisenfall auf das eigene Leben zu verzichten. Das Axiom Lockes – «every Man has a *Property* in his own *Person*» – ist lachhaft hilflos gegenüber den Eigentumsvorbehalten – «Bonds of Subjection» – der Familien, Kirchen, Staaten, Armeen, Konzerne oder Syndikate. Gegenwärtig arbeiten weltweit mehr als 190 Millionen Kinder (im Alter von fünf bis vierzehn Jahren) in der Landwirtschaft, in Steinbrüchen und Bergwerken, in der Textilindustrie, als Dienstpersonal in Haushalten und im Tourismus, als Straßenhändler, Bettler, Prostituierte und Soldaten. Niemals zuvor gab es so viele Sklaven wie heute, behaupten Lydia Cacho oder Benjamin Skinner. ⁷

⁷ Vgl. Cacho (2011); Skinner (2010).

Die Frage, wem wir gehören – und daher Gehorsam schulden –, verdankt ihr Gewicht einer Vorstellung von Eigentum. Erst mit Hilfe dieser Vorstellung konnten Dinge und Stoffe, Lebewesen und Personen den Prozessen der Zirkulation, des Austauschs, der Kommunikation und des Stoffwechsels gleichsam entzogen werden. Jäger und Sammlerinnen kannten noch kein Eigentum. Als einige Menschengruppen – vor mehr als zehntausend Jahren – begannen, Städte zu gründen, Böden zu bewässern und Getreide

anzubauen, stießen sie daher häufig auf Widerstand. Wieso sollte jemand Land und dessen Früchte exklusiv aneignen und besitzen dürfen? Nach prähistorischer Evidenz stehen Felder, Wiesen, Seen, Meere oder Wälder und deren Erträge allen Lebewesen zur Verfügung, übrigens nicht nur den Menschen, sondern auch den Tieren. Dass Boden in Besitz genommen und zum Eigentum erklärt werden kann, muss unseren fernen Vorfahren wie eine Art von Raub erschienen sein, beinahe im Sinne Proudhons, der in seiner Streitschrift von 1840 behauptete, Eigentum sei Diebstahl (1896, 1). Noch Kant hatte zwischen Sitz und Besitz differenziert: «Alle Menschen sind ursprünglich (d. i. vor allem rechtlichem Akt der Willkür) im rechtmäßigen Besitz des Bodens, d. i. sie haben ein Recht, da zu sein, wohin sie die Natur, oder der Zufall (ohne ihren Willen) gesetzt hat. Dieser Besitz (possessio), der vom Sitz (sedes), als einem willkürlichen, mithin erworbenen, *dauern-*den Besitz unterschieden ist, ist ein *gemeinsamer* Besitz, wegen der Einheit aller Plätze auf der Erdoberfläche, als Kugelfläche». Die Utopie globaler Gemeinschaft – Kants Postulat eines ursprünglichen, durch Natur konstituierten Gesamtbesitzes, «*communio possessionis originaria*» (373 [§ 13]) – wirkt indes ebenso hilflos wie Lockes Axiom oder das Projekt des ewigen Friedens.

In Vergils *Aeneis* warnt der trojanische Priester Laokoon vor einem hölzernen Ross, einem Geschenk in Tiergestalt, mit den Worten: «Equo ne credite, Teucri. Quidquid id est, timeo Danaos et dona ferentes», in deutscher Übersetzung: «Traut nicht dem Pferde, Trojaner! Was immer es ist, ich fürchte die Danaer, selbst wenn sie Geschenke bringen» (2008, xxx [II, 48–49]). Heute behaupten die Nachfahren der Danaer selbst, sie hätten gute Gründe, manchen Gaben zu misstrauen. Denn die meisten Gaben sind Anleihen; sie müssen erwidert werden, durch Gegengaben in der Zukunft. «Gabe schielt stets nach Entgelt», heißt es in einem Vers aus dem *Hávamál*, einer Spruchdichtung der skandinavischen Edda, der Marcel Mauss das Motto für seinen berühmten *Essai sur le don* von 1950 entnommen hat. ⁸ Gaben verlangen Vertrauen; sie erzeugen Bindungen, und sie wirken als Verpflichtungen, die rasch in Drohungen verwandelt werden können.

⁸ Vgl. Marcel Mauss (1984, 17).

«I'll make him an offer he can't refuse», erläutert Don Vito Corleone – im Film gespielt von Marlon Brando – seine Technik der Machtausübung. Er ist der *Godfather*, der Pate, der Gönner, der zu Beginn des Romans einem Bittsteller mit dem programmatischen Namen Amerigo Bonasera das Entgelt für dessen Vergeltungswunsch diktiert: «You shall have your justice. Some day, and that day may never come, I'll call upon you to do me a service in return. Until that day, consider this justice a gift from my wife, your daughter's godmother» (Puzo 2002, 37 und 42). Gaben werden ausgehandelt; sie fungieren als Zukunftsaussichten einer Freundschaft, die auf dem Hochzeitsfest der Tochter Don Vitos mit Verbeugung, Handkuss und der Anrede als Pate besiegelt werden müssen. Gaben werden gleichsam in Schulden übersetzt. Begleitet werden diese Übersetzungen von Anklagen, Schuldgefühlen und schlechtem Gewissen, Rechthaberei und heftigen Streitigkeiten auf dem Markt der Vorwürfe und Verteidigungen. Wer ist schuld? Wer trägt Verantwortung und wird schuldig, beispielsweise durch Gier, Respektlosigkeit, Rachsucht, Dummheit oder Trägheit? Wer erzeugt die Schuld, die sich zu veritablen Schuldenkrisen steigern kann?

In deutschen Wörterbüchern – vom Grimm bis zum Duden – finden wir zumeist drei Schuldbegriffe. Der erste Schuldbegriff bezieht sich auf Kausalität, auf das Verhältnis von Ursache und Wirkung: Ich bin schuld; ich habe etwas ausgelöst und verursacht. Ein zweiter Schuldbegriff bezieht sich auf die Moral: Ich

bin schuldig; ich habe falsch oder schlecht gehandelt, meine Taten können nicht gerechtfertigt werden. Ein dritter Schuldbegriff bezieht sich auf Geld und Finanzen: Ich schulde, ich bin ein Schuldner; ich habe geliehen, was ich zurückgeben muss (und womöglich nicht zurückgeben kann). Ursache und Wirkung, Gut und Böse, Geben und Nehmen, Soll und Haben: Sind diese Beziehungen nicht zu verschieden, um aufeinander abgebildet werden zu können? 9

Freilich verfehlt dieser Einwand die simple Evidenz verbreiteter Transformationspraktiken:

Manche Straftaten können durch Geldzahlungen gesühnt werden, also durch Verwandlung einer moralischen in eine finanzielle Schuld. Und umgekehrt: Versäumte Geldzahlungen – zum Beispiel Steuerhinterziehungen – können moralisch bewertet und durch Haftstrafen geahndet werden; die finanzielle Schuld wird dann in eine moralische Schuld verwandelt. Wirtschaftliche Entscheidungen sind viel öfter, als uns lieb ist, moralische Entscheidungen. Und diese moralischen Entscheidungen werden ebenfalls viel öfter, als uns lieb ist, auf Pflichten bezogen, die wir selbst von Anfang an einem Anderen schulden oder schuldig zu sein glauben: den Eltern, Göttern oder Behörden, den Konventionen der Verwandtschaft, den Geboten einer Religion, den staatlichen Gesetzen oder den Regeln des Handels und der Ökonomie. Bevor wir noch einem *Godfather* die Hand küssen können, sind wir bereits verschuldet.

Wir hängen nicht von uns selbst ab. Wir haben uns nicht selbst erzeugt. Unsere causa entspringt nicht unserer eigenen Entscheidung. Im Sinne des ersten Schuldbegriffs schulden wir das eigene Leben einer Instanz, die uns gleichsam »verursacht« hat. In diesem Sinne betont Nathalie Sarthou-Lajus in ihrer *Éloge de la dette* (von 2012): «Die Idee der ursprünglichen Schuld geht davon aus, dass der Mensch nicht selbst Urheber seines Lebens ist und sich nicht zum Schöpfer seiner selbst erklären kann. Schon vor jeder konkreten Kreditaufnahme wird der Mensch als Erbe und Schuldner geboren» (2013, 41). Wir gehören nicht uns selbst; Schuld verweist auf eine «Urszene». Diese ursprüngliche Schuld, die «primordial debts», hat David Graeber in seiner fünftausend Jahre umfassenden Geschichte der Schulden als Wurzel der Ökonomie und des Tauschs, aber auch der Sklaverei bezeichnet, als eine Wurzel, die älter ist als alle Edelmetalle und geprägten Münzen. Sie lässt sich als genealogische, soziale oder existentielle Schuld verstehen, als eine Schuld, die nach Kriterien der Zugehörigkeit zu einer Familie, einem Clan, einer sprachlich, religiös oder politisch definierten Gemeinschaft verhandelt werden kann. Graeber zitiert in seinem Buch aus den Veden: «Durch die Geburt wird jedes Wesen als eine Schuld gegenüber den Göttern, den Heiligen, den Vätern und den Menschen geboren. Wenn man ein Opfer bringt, dann weil man den Göttern von Geburt an etwas schuldet» (2012, 49). Das Opfer ist die Gabe, die eine vorausliegende Gabe – die Gabe des eigenen Lebens: «dass es uns überhaupt gibt» – erwidert. Graeber hätte auch manchen Satz aus den prophetischen Büchern Israels, aus den griechischen Tragödien oder schlicht den berühmten Spruch Anaximanders anführen können: «Das Vergehen der seienden Dinge erfolge in die Elemente, aus denen sie entstanden seien, gemäß der Notwendigkeit: Denn sie zahlten einander Strafe und Buße für die Ungerechtigkeit nach der Ordnung der Zeit» (Gemelli Marciano 2007, 37). Dieser Satz ist übrigens rund tausend Jahre älter als die Theologie der «Erbschuld», die Augustinus im Streit mit dem britischen Mönch Pelagius entwickelte.

Die heillose Dreifaltigkeit der Schuldbegriffe – der genealogischen, moralischen und ökonomischen Schuld – bildet in gewisser Hinsicht

den Ausgangspunkt für die Frage nach den Bedeutungsverschiebungen und Transformationsprozessen der Schuld, die sich etwa aus der Analyse von sozialen Zugehörigkeitsordnungen, religiösen, rechtlichen oder ökonomischen Praktiken ableiten lassen. Gefragt werden müsste – unter Bezug auf Max Webers Studie über die Geschichte der protestantischen Ethik oder auf Benjamins Fragment –, wie es zur folgenreichen Verschränkung von Zeit, Geld und Moral gekommen ist; erfragt werden müsste der Zusammenhang zwischen genealogischer und ökonomischer Schuld, der schon in der Antike zum Verlust der Bürgerrechte und zu generationenübergreifender Sklaverei führen konnte. Wie können überhaupt historische Schuldtransformationsprozesse beschrieben werden: beispielsweise die Entfaltung des – abermals bereits von Max Weber vermuteten – Zusammenhangs zwischen Erfahrungen der Schuldklaverei und nahöstlicher Erlösungsreligiosität, ¹⁰ oder die Plausibilität der These Nietzsches aus der Abhandlung *Zur Genealogie der Moral* (1887), das ¹⁰ Vgl. Kippenberg (1991). Gefühl der Schuld habe seine Wurzeln im «ältesten und ursprünglichsten Personen-Verhältnis», im Verhältnis nämlich «zwischen Gläubiger und Schuldner» (1980, 245-412; hier: 305 f.). Wer aber repräsentiert den ersten Gläubiger? Und mit welchen Mitteln können dessen Forderungen erhoben und entgolten werden? Die Ersetzung der Kinderopfer durch Tieropfer, wie sie exemplarisch in den mythischen Erzählungen von Abraham und Isaak oder Agamemnon und Iphigenie thematisiert wird, lässt sich als Substitution genealogischer Schuld durch moralische Schuld deuten. An die Stelle der eigenen Nachkommen treten »Sündenböcke« oder Stiere; später werden die Tieropfer durch Geldspenden – als Transformation der Sünden in finanzielle Schulden – abgelöst. Andere Beispiele könnten der Rechts- und Verfassungsgeschichte entnommen werden, gewiss auch der Sozial- und Wirtschaftsgeschichte.

Allerdings darf eine sequentielle Historisierung der Schuldbegriffe – von der genealogischen zur moralischen und zur ökonomischen Schuld – nicht bloß als Fortschrittsgeschichte gelesen werden; die genealogische Schuld verschwindet ebenso wenig wie die moralische Schuld, auch wenn sie durch ökonomische Verpflichtungen wie Alimente oder Reparationszahlungen kompensiert wird. Gefährlicher noch als die vorschnelle Hoffnung auf progressive Transformation und Befreiung von Schuld ist aber deren regressive Transformation: Die Möglichkeit einer regressiven Schuldtransformation lässt sich nicht nur am Erbrecht studieren, in dem genealogische und ökonomische Zwänge zumeist eng verschränkt werden, sondern auch an den aktuellen Debatten um die Schuldenkrise. Die ökonomische Schuldenkrise wurde in den vergangenen Jahren häufig moralisch analysiert und kommentiert: Einerseits wurde gegen die Austeritätspolitik oder die Geldgier der Banken und Finanzmärkte polemisiert, andererseits gegen Korruption, Steuerflucht oder mangelnde Arbeitsmoral. Danach standen Fragen nach Zugehörigkeit und Identität auf der Tagesordnung: In welchen Traditionen wurzelt Europa? Wer soll künftig zu uns gehören, zur Währungsunion, zum gemeinsamen Markt? Mit wem sind wir verwandt, wer ist uns fremd? Wem darf vertraut werden, wem nicht? Mit wem müssen wir uns solidarisch zeigen, mit wem nicht? Kurzum, erst geht es um Geld und Kredit (um ökonomische Schuld), danach um Korruption, Gier und Betrug (um moralische Schuld), danach um Identität, Zugehörigkeit und – oft genug – um die schlichte Existenz (also um genealogische, existentielle Schuld).

Die Analyse progressiver und regressiver Schuldtransformationsprozesse impliziert im Zentrum auch die schwierige Frage nach deren möglicher

Unterbrechung und Aufhebung. Worin könnte wirkliche Emanzipation bestehen, im Sinne des lateinischen Verbs *emancipare*, das die Entlassung eines Sklaven oder erwachsenen Sohns aus dem *manicipium*, dem ritualisierten Eigentumserwerb durch Handauflegung, bezeichnete? Worin Verzeihung? Oder die Erlassung ökonomischer Schulden? Schon nach Maßgabe der Etymologie hängen >verzeihen< und >verzichten< aufs engste zusammen: Ich zeihe dich keiner Schuldigkeit mehr, ich bezichtige dich nicht. Also verzeihe ich dir, ich verzichte auf Vorwurf und Anklageerhebung. Jede Verzeihung ist ursprünglich ein Verzicht: als Unterlassung der Vergeltung und jenes Schuldausgleichs, den die Rachsucht – die bösertige *justice*, die Bonasera erwirken will – anstrebt. Verzeihung heißt die Handlung, die einen Verzicht auf Handlungen zum Ausdruck bringt. Wenige Monate vor ihrem frühen Tod am 24. August 1943 schrieb Simone Weil:

Wir glauben Schuldforderungen an alle Dinge zu haben. Und bei all diesen Schuldforderungen, die wir zu besitzen glauben, handelt es sich immer um eine imaginäre Schuldforderung der Vergangenheit an die Zukunft. Und auf diese sollen wir Verzicht leisten. Seinen Schuldigern erlassen haben, heißt auf die ganze Vergangenheit insgesamt verzichtet haben. Heißt hinnehmen, daß die Zukunft noch rein und unberührt sei, streng gebunden an die Vergangenheit durch Bande, die wir nicht kennen, aber gänzlich frei von den Banden, die unsere Einbildungskraft ihr aufzuerlegen glaubt (1990, 54-62; hier: 59).

Ich weiß nicht, ob und wie diese Hoffnung eines Verzichts auf die Vergangenheit, zugunsten einer wirklich offenen und freien Zukunft, erfüllt werden kann; aber ich weiß, dass wir unbeirrt fragen müssen: Wie können Bindungen so aufgehoben werden, dass sie zu *Entbindungen* führen, pathetisch gesagt: zu Wiedergeburten und Erneuerungen? Wie kann das Gewicht der Vergangenheit verringert werden, dieses Leiden an einer «Erbschuld», die nach wie vor soziale Mobilität drastisch einschränkt? ¹¹ Zunächst müssen wir uns selbst als geborene, sterbliche Individuen anerkennen, be- ¹¹ Vgl. Piketty (2013). merkt Nathalie Sarthou-Lajus; wir müssen akzeptieren lernen, dass wir weder den Ahnen, Göttern oder Herrschern gehören noch allein uns selbst, sondern allen Lebewesen, die mit uns gemeinsam die Kommune der Sterblichen bilden, etwa in jenem Sinn, in dem Cornelius Castoriadis das geteilte Wissen der Sterblichkeit als Wurzel politischer Imagination in der griechischen Antike betrachtete (2011, S. 93–121; hier: S. 107): Erst dieses geteilte Wissen der Sterblichkeit ermöglicht Emanzipation; es macht eine «Befreiung von unseren Schulden nötig, um uns ablösen zu können, um manche Bindungen aufzugeben, neue Impulse in unser Leben zu bringen und uns nach unseren persönlichen Wünschen entfalten zu können», resümiert Sarthou-Lajus. «Wie viele Bande müssen wir während unseres Lebens lösen, lockern oder verändern, um neu geboren zu werden und unsere eigenen Möglichkeiten zu ergreifen! Wir sind aufgerufen, aus einem vorgezeichneten Schicksal auszubrechen, um zu einer einzigartigen, unbekanntem Bestimmung aufzubrechen. Nur so können wir andere werden» (2013, 86).

Bibliographie

- Benjamin, W. (1985). Kapitalismus als Religion [fr 74]. In Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. *Gesammelte Schriften*. Band VI. Frankfurt am Main: Suhrkamp S. 100–103; hier: 100 f.
- Benveniste, E. (1993). *Darlehen, Anleihe und Schuld*. In: *Indoeuropäische Institutionen: Wortschatz, Geschichte, Funktionen*. Übersetzt von Wolfram Bayer, D. Hornig und K. Menke. Herausgegeben von Stefan Zimmer. Frankfurt am Main, New York, Paris: Campus/Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Castoriadis, C. (2011). Das griechische und das moderne politische Imaginäre. In *Philosophie, Demokratie, Poiesis*. Ausgewählte Schriften. Band 4. Herausgegeben von Michael Halfbrodt und Harald Wolf. Übersetzt von Michael Halfbrodt. Lich/ Hessen: Verlag Edition AV. 93–121; hier: 107.
- Cacho, L. (2011). *Sklaverei. Im Inneren des Milliardengeschäfts Menschenhandel*. Übersetzt von Jürgen Neubauer. Frankfurt am Main: S. Fischer.
- Childe, V.G. (1959). *Der Mensch schafft sich selbst*. Übersetzt von Wolfgang Martini. Dresden: Verlag der Kunst.
- Douglass, F. (1992). Self-Made Men. In J. Blassinghame, J. McKivigan (Hrsg.). *The Frederick Douglass Papers*. Series One. Volume 4. New Haven/London: Yale University Press. 545–575; hier: 549 f.
- Freud, S. (1919). *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse*. In *Imago*. Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften. Band V. Leipzig/Wien: Internationaler Psychoanalytischer Verlag. 1–7; hier: 7.
- Gemelli Marziano, M. L. (Hrsg.) (2007). *Die Vorsokratiker*. Band 1. Übersetzt von M. L. Gemelli Marciano. Düsseldorf: Artemis & Winkler.
- Graeber, D. (2012). *Schulden. Die ersten 5000 Jahre*. Übersetzt von Ursel Schäfer, H. Freundl und S. Gebauer. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Herbig, J. (1988). *Nahrung für die Götter*. Die kulturelle Neuerschaffung der Welt durch den Menschen. München/Wien: Carl Hanser.
- Herrmann, U. (2015). Über das Ende des Kapitalismus, *Le Monde diplomatique*, Nr. 10685 vom 10. April 2015. Berlin.
- Hobsbawm, E.J. (2009). «*Es wird Blut fließen, viel Blut*». Interview von Arno Luik. In: Stern. Heft 20 vom 13. Mai 2009. Hamburg 2009. Vgl. URL <http://www.stern.de/wirtschaft/unternehmen/maerkte/700669.html> [zuletzt aufgerufen am 28. März 2017].
- Kant, I. *Die Metaphysik der Sitten*. Werkausgabe. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Band VIII. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kippenberg, H. G. (1991). *Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen in ihrem Zusammenhang mit der antiken Stadtherrschaft*. Heidelberger Max-Weber-Vorlesungen 1988. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Locke, J. (2012). *The Second Treatise of Government / Über die Regierung*. Englisch/Deutsch. Übersetzt von Dorothee Tidow. Herausgegeben von Peter Cornelius Mayer-Tasch. Stuttgart: Reclam.
- Macho, T. (1990). So viele Menschen. Jenseits des genealogischen Prinzips. In P. Sloterdijk (Hrsg.). *Vor der Jahrtausendwende. Berichte zur Lage der Zukunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 29–64.
- Id. (2005). Künftige Generationen. Zur Futurisierung der Ethik in der Moderne. In S. Weigel, O. Parnes, U. Vedder, S. Willer (Hrsg.). *Generation. Zur*

- Genealogie des Konzepts – Konzepte von Genealogie.* München: Wilhelm Fink. 315–324.
- Mauss, M. (1984). *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften* [1950]. Übersetzt von Eva Moldenhauer. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Nietzsche, F. (1980). Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift. In *Sämtliche Werke / Kritische Studienausgabe*. Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari. Band 5. München, Berlin, New York: dtv, Walter de Gruyter. S. 245–412; hier: 305 f.
- Piketty, T. (2013). *La capital au XXIe siècle*. Paris: Éditions du Seuil.
- Proudhon, P. J. (1896). *Was ist das Eigentum? Erste Denkschrift. Untersuchungen über den Ursprung und die Grundlagen des Rechts und der Herrschaft*. Übersetzt von Alfons Fedor Cohn. Berlin: Bernhard Zack.
- Puzo, M. (2002). *The Godfather*. With an Introduction by R. J. Thompson and an Afterword by P. Bart. New York: Penguin – New American Library.
- Sarthou-Lajus, N. (2013). *Lob der Schulden*. Übersetzt von Claudia Hamm. Berlin: Klaus Wagenbach.
- Sedláček, T. (2012). *L'economia del bene e del male. Morale e denaro da Gilgamesh a Wall Street*. Übersetzt von Giuseppe Maugeri. Milano: Garzanti.
- Skinner, E. B. (2010). *Menschenhandel. Sklaverei im 21. Jahrhundert*. Übersetzt von Jürgen Neubauer. Bergisch Gladbach: Bastei Lübbe.
- Stirner, M. (1972). *Der Einzige und sein Eigentum*. Herausgegeben von Ahlrich Meyer. Stuttgart: Reclam.
- Vergil (2008). *Aeneis*. Lateinisch/Deutsch. Übersetzt von Edith und Gerhard Binder. Stuttgart: Reclam. xxx [II, 48–49].
- Weil, S. (1990). Betrachtungen über das Vaterunser. In *Zeugnis für das Gute*. Traktate, Briefe, Aufzeichnungen. Herausgegeben und übersetzt von Friedhelm Kemp. München: dtv. 54–62; hier: 59.